

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Bakalářská práce

Jan Novotný

Nietzsche: „Stůj, kdo tam!“

Nietzsche: „Stop, who there!“

Praha 2014

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Pavel Kouba

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu mé bakalářské práce profesorovi Pavlu Koubovi za laskavou podporu při zpracovávání tohoto tématu a za jeho cenné rady a podněty při psaní celé práce. Rovněž bych rád poděkoval za podporu své rodině a přátelům.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze, dne 22. dubna 2014

.....

Jan Novotný

Abstrakt

Tématem bakalářské práce je autenticita člověka a jeho života. Toto téma se snažím vyložit pomocí filosofa Friedricha Nietzscheho, zejména prostřednictvím jeho raných spisů. Autenticita člověka vychází z jeho způsobu života. Člověk a život budou specificky uchopovány jednou skrze metafyziku umění, podruhé prostřednictvím optiky života. Po vyložení způsobů, jak autentický život uchopit a vyjádřit, je zkoumána možnost kritérií autenticity. Možnost verifikovat autenticitu se tak nutně pojí s Nietzscheho úvahami o pravdě.

Abstract

The subject of bachelor essay is authenticity of human and his life. I try to explicate this subject by philosopher Friedrich Nietzsche and by his early writing. Human authenticity is based on the way of his life. Human and life will be specifically grasp at firstly by metaphysics of art and secondly by optic of life. After explication of ways how to grasp and express the authentic life, I focus on possibility of criteria authenticity. The possibility to verify the authenticity is necessarily related to Nietzsche's thinking about truth.

Klíčová slova

Nietzsche, život, autenticita, apollinství, dionýství, tragédie, umění, poznání, perspektivismus.

Keywords

Nietzsche, life, authenticity, apollonian, dionysian, tragedy, art, knowledge, perspectivism.

Obsah

1. Úvod	6
2. Zrození tragédie z ducha hudby	7
2.1. Tragédie a svět	7
2.2. Tragédie a člověk	10
2.3. Teorie a člověk	14
3. Nečasové úvahy	18
3.1. Autentický život: obsah a forma	22
3.2. Ne-autentický život: moderní člověk	27
3.3. Potíže autentického života člověka: lenost, sebeklam	31
4. O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním	34
4.1. Úvaha o poznávání a pravdě	34
4.1.1. Pravda	39
4.2. Kritéria autentického života	41
5. Závěr	44
6. Seznam použité literatury	46

1. Úvod

Porozumění sobě samému patří mezi nejzákladnější duševní potřeby člověka. Zároveň se zdá, že tato duševní potřeba není nikdy trvale uspokojena. Každý člověk se totiž v průběhu života obrací k sobě samému s podobnými otázkami: co je život? Jsem *toto* doopravdy já? A kdo jsem já? A právě kvůli tomuto nevyhnutelnému obracení se člověka k sobě samému a ke svému životu, jsem si zvolil téma autenticity člověka.

Uchopení lidského já se neobejde bez ohledu na způsob lidského života, jelikož teprve na základě našeho žití dospíváme k porozumění a představě o nás samotných. Autentické jáství bude tedy nutně spojováno s autentickým životem. V "existenciální filosofii" je tento přístup charakterizován tezí: existence má primát před esencí.

Pro zkoumání tohoto tématu si na pomoc přizvu filosofa Friedricha Nietzscheho a budu vycházet zejména z jeho raných spisů. Nejprve se v první kapitole obrátím ke spisu *Zrození tragédie z ducha hudby*. Tento spis bude sloužit k základnímu představení Nietzscheho pojetí člověka, jeho života a světa prostřednictvím metafyziky umění. V druhé kapitole využiji *II. a III. Nečasovou úvahu* k uchopení člověka a života prostřednictvím optiky života. V této kapitole nabízím možné uchopení autentického jáství prostřednictvím *obsahu a formy*. V poslední kapitole se zaměřím na možnosti kritérií, tedy jak *rozpoznat* autentický život člověka. V závěru této práce budou rekapitulovány Nietzscheho úvahy o lidském jáství a bude zdůrazněna svoboda člověka vůči svému životu a otevřenost života samého.

2. Zrození tragédie z ducha hudby

„[N]eboť život a svět jsou na věky věků ospravedlněny jen jakožto jevy estetické.“¹

Zrození tragédie z ducha hudby je Nietzscheho prvním napsaným a za jeho života vydaným filosofickým spisem. Později je však tato prvotina jím samým v některých aspektech odmítána a korigována. Tato zpětná distance nám později umožní překlenout některé problémy, jak uvidíme.

Úvodní citát nabízí klíč k interpretaci Nietzscheho filosofie. Tímto klíčem je *umění*. Otevřeme naši úvahu o umění jako prostředku k výkladu života a světa následujícími otázkami: proč Nietzsche volí jako prostředek zachycování života a světa právě umění, a to tragické? Co nám tragédie prozrazuje o životě a světě? Jaký vztah je mezi člověkem a uměním? A jaké by byly důsledky, kdyby život a svět nebyly vykládány tragicky?

Dříve než se pokusím zodpovědět kladené otázky, chci učinit poznámku, že zde používané pojmy umění a tragédie se nebudou opírat o specifické estetické teorie za účelem toho, abychom lépe pochopili, co je umění, případně tragédie. Nejlépe snad filosofický význam umění a tragédie ve *Zrození tragédie* uchopíme tak, že si v průběhu práce budeme všímat toho, co tragické umění či umělecký pohled podle Nietzscheho nabízí.

2.1. Tragédie a svět

Začneme otázkou po metodě; proč Nietzsche volí zrovna umění jako prostředek k zachycování života a světa?

Nietzsche později mluví o své prvotině jako o obraně života vůči morálce (spjaté s křesťanstvím).² Nietzsche vidí morálku jako jeden z jevů nebo klamů, proto je metafyzika umění legitimována zaprvé tím, že je schopna tento (škodlivý) jev reflektovat. Přichází s poznáním, že morální či jiný nežli tragický výklad světa

¹ F. Nietzsche, *Zrození tragédie z ducha hudby*, Praha 1993, str. 24.

² „Proti morálce obrátil se tedy tenkrát touto problematickou knihou můj instinkt – neboť je to instinkt, který životu přeje – a vynášel si zásadně protilehlé učení i hodnocení života, ryze artistické, ale protikřesťanské.“ Nietzsche, *Zrození tragédie*, Autorův pokus o sebekritiku, str. 7.

překročil své hranice (jevu). Morálka se svými neměnnými hodnotami v Nietzscheho pojetí stojí vždy proti životu, neboť:

„[V]eškeren život spočívá na zdání, umění, klamu, optice, na nutnosti perspektivy a omylu. (...) [Ž]ivot sám v sobě je cos bytostně nemorálního (...).“³

Zadruhé je umění schopno zrcadlit život. Domnívám se, že z těchto důvodů – možnost kritiky neuměleckých výkladů (tedy obrana života) a zrcadlo života – je umění pozvednuto na metafyzickou úroveň.⁴

Proč a jak lidé použili morální pojmy k výkladu světa, je vedlejší otázkou. Jsem přesvědčen, že hlavní problém morálního výkladu či jakéhokoliv jiného než tragického vyložení světa spočívá v jisté nepatřičné oddělitelnosti. Touto nepatřičnou oddělitelností se budu zabývat později.

Představme nyní Nietzscheho krátký výklad umění, který se pohybuje nejprve jen v estetické rovině. Co je konstituentem tragického umění? Duplicita dvou principů – apollinského a dionýského. Seznamme se s každým principem *zvlášť*.

Apollinský princip představuje míru, jasnost, tvar, radost z krásného uspořádání, obrazivost. Dionýský princip je mnohem temnější, jelikož je vyložen jako chaotická bezměrnost, neuspořádanost, utrpení, opojení, nespoutaná hudba. Umění a zejména pak attická tragédie je tedy konstituována duplicitou těchto dvou principů:

„Oba tak venkocem rozdílné pudy postupují vedle sebe, jsouce skoro napořád v otevřeném sporu a dráždící se bez přestání k novým, silnějším výtvorům, v nichž se ustaluje onen protiklad, jen zdánlivě překlenutým výrazem „umění“ (...) a vytvářejíc attickou tragédii, která jest dionýská i apollinská.“⁵

Z úvodní estetické roviny se Nietzsche vzápětí posouvá bez jakéhokoliv odůvodnění na metafyzickou rovinu světa, kde tyto dva principy vykládá v rámci Schopenhauerova rozlišení světa jako vůle (věci o sobě) a světa jako představy

³ Nietzsche, Zrození tragédie, Autorův pokus o sebekritiku, str. 7.

⁴ Nietzsche, Zrození tragédie, Úvodní slovo Richardu Wagnerovi, str. 12.

⁵ Nietzsche, Zrození tragédie, 1, str. 13.

(jevu). Nekriticky přijímá Schopenhauerovo rozlišení v rámci svého výkladu. Ke konci díla *Zrození tragédie* se rozdíl mezi apollinským a dionýským však odlišuje od Schopenhauerova rozlišení vůle a představy. Hlavní distinkce od Schopenhauerova rozlišení spočívá v tom, že apollinský a dionýský princip se k sobě vztahují jako rovnocenné a navzájem se vyžadující síly, na rozdíl od klamného Májina závoje. A zároveň tyto síly - apollinská a dionýská - nesmějí spět k vzájemnému a trvalému zničení. Tento odklon od Schopenhauerova pojetí však zůstává implicitní.

Jak jsou určeny tyto dva principy na metafyzické rovině světa? A co nám umění prozrazuje o světě? Apollinský princip je snový obraz světa, zdání, principium individuationis. Dionýský princip představuje pra-skutečnost, jednotu, životní proudění.

Svět, jak ho poznáváme, je zdáním, závojem Máji, výtvozem Apollinského principu. Apollinský princip chce udržet tento snový výtvar světa. Apollinský výtvar světa má ovšem své kořeny v dionýském principu, na základě kterého vzniká a který ze svého charakteru musí i odmítat. Dionýský princip totiž protřhává snový výtvar světa, principium individuationis, a navrácí vše k pra-jednotě. Dionýský princip jako pra-jednota je:

„[Č]ímsi věčně strádajícím a rozpolceným, a [...] tudíž k svému neustálému vykupování potřebuje vzněcující vise, slastného zdání: a toto zdání, v němž jsme úplně ponoření a z něhož jsme složeni, musíme si představit jako neustále vznikání v čase, prostoru a příčinnosti, jinými slovy jako empirickou realitu.“⁶

Ani dionýský princip nemůže být bez apollinského. Apollinský princip dionýskou skutečnost vykupuje tím, že vytváří snový svět, náš empirický svět. Proč je dionýský princip určen jako strádající, rozpolcený a trpící? Domnívám se, že právě kvůli neuspořádanosti a chaosu. Nedostává se však určení dionýského do paradoxu, je-li vyloženo jednou jako rozpolcenost (strast) a podruhé jako pra-

⁶ Nietzsche, *Zrození tragédie*, 4, str. 19.

jednota (slast)? A nevyznačuje se v dionýském principu jistý vliv hegelianismus v podobě sebe-uchopujícího ducha, jak si později všímá sám Nietzsche?⁷

Místo kritiky této metafyzické koncepce (které chybí jasné vymezení základních principů) vyzdvihněme hlavní myšlenku tohoto nástinu světa: apollinský a dionýský princip stojí ve vzájemné destruktivnosti i ve vzájemné (ontologické) podmíněnosti vůči sobě. Svět viděný skrze toto problematické vztahování je označen za tragický, neboť spočívá v nerozřešitelném konfliktu:

„Dionýsos mluví jazykem Apollónovým, Apollón však posléze jazykem Dionýsovým.“⁸

2.2. Tragédie a člověk

„Neboť je nutno, aby nám bylo jasné k našemu ponížení a spolu k našemu povznesení, že umělecká komedie přece vůbec není prováděna pro nás, dokonce ne k našemu polepšení a vzdělání, ba že my nejsme ani vlastními původci toho světa umění: smíme však o sobě míti za to, že pro skutečného tvůrce toho světa my jsme již obrazy a umělecké projekce a máme své nejvyšší důstojenství jakožto umělecké výtvoř.“⁹

Předznamenejme, že *Zrození tragédie* vidí jáství člověka *pouze* jako estetický fenomén. Jáství člověka nemá jiné opodstatnění nežli estetické. Později se ale budeme muset rozhodnout, zda podržet estetický smysl nebo vzít estetiku jako metodu k uchopení člověka a života.

Obraťme se nyní k psychologické rovině tragična, tedy k člověku a jeho životu. Doposud byl převážně apollinský a dionýský princip pojímán jako síla světa. Metafyzická povaha světa se svými dvěma principy je ovšem vetkána i do člověka:

⁷ Eugen Fink, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, Praha 2011, str. 34.

⁸ Nietzsche, *Zrození tragédie*, 21, str. 72.

⁹ Nietzsche, *Zrození tragédie*, 5, str. 24.

„Vůči těmto bezprostředním uměleckým stavům přírody je každý umělec ‘‘napodobitelem’‘.“¹⁰

Člověk je viděn uměleckým pohledem. Jaký je tedy vztah mezi člověkem a uměním? Jednou se stává člověk tvůrcem, a to v apollinském principu, podruhé, v dionýském principu, je dílem.¹¹

Nietzsche využívá postavu Homéra - epika - jako příklad tvůrce apollinského snu. Řecký člověk stvořil bohy (Olympány). Jaké je to ale dílo umělce? Co ho vedlo k tomuto dílu?

„Řek znal a cítil tohoto světa hrůzu i děs; aby vůbec mohl žít, musil před tyto příšery postaviti skvělý výplod snu: Olympány.“¹²

Řekové si byli vědomi hrůzy světa, cítili nezměrnost a povahu dionýství, a tak byli nuceni stvořit své bohy. Jaké to ale bohy? Bohy sdílející lidský svět, vztahující se k lidskému životu, nesmrtelné, avšak trpící a zároveň podléhající osudu stejně tak, jako mu podléhají lidé. Bohové tak ospravedlňují život. Apollinský výtvar navzdory své neskutečnosti svádí k životu, ať je jakýkoliv:

„Apollón zmáhá utrpení individua zářivou oslavou toho, co na jevu je věčného, zde krása vítězí nad utrpením, které je životu vrozeno (...).“

13

Bez Apollinského výtvaru by došlo na moudrost průvodce boha Dionýsa, Silena, který tvrdil, že je pro člověka lepší nebýt.¹⁴ Dionýský princip tak opět potřebuje své vykoupení apollinským principem. Z dionýského principu se rodí apollinský výtvar i na psychologické rovině, čímž dochází k přitakání životu. Zde vychází najevo, že pro život člověka jsou určité sny – názory, představy – nezbytné. Přitakání životu skrze apollinský princip by nemělo být zároveň odvratem od dionýského principu, nýbrž jeho přijetím. Člověk by měl být schopen radovat se ze své existence přes jí vrozená utrpení. Vrozené utrpení existence zřejmě

¹⁰ Nietzsche, Zrození tragédie, 2, str. 15.

¹¹ Nietzsche, Zrození tragédie, 1, str. 15.

¹² Nietzsche, Zrození tragédie, 3, str. 18.

¹³ Nietzsche, Zrození tragédie, 16, str. 56.

¹⁴ „[C]o že je pro člověka nejlepší (...). Co je ze všeho nejlepší, je ti nadobro nedostižné: nejlepší je nebýt zrozen, nebýti, ničím nebýti. Druhé pak nejlepší je ti – abys brzo umřel.“ Nietzsche, Zrození tragédie, 3, str. 18.

pramení mimo jiné z oddělenosti od pra-jednoty. Dionýský princip jako pra-jednota, nikoli jako princip strádající a hledající vykoupení, je svým způsobem též slastný, jak uvidíme.

Tvořivost člověka byla vyložena z motivu nutnosti. Je tento motiv jediným zdrojem tvoření? Nikoli, *Zrození tragédie* popisuje ještě jiný motiv. Tímto motivem je nadbytek životnosti či síly - obraz existence Řeků.¹⁵ Bohové nebyli stvoření jako bytosti prosté citů nebo jako ideál povinnosti, duchovnosti nebo askese.¹⁶ Sen bohů zbožstil všechno jsoucí, „budši to dobré či zlé.“¹⁷ Bohové jsou mstiví, urážliví, egoističtí, holdující zábavě a neřestem. Zdá se, že apollinský člověk nečiní zásadní rozdíl mezi dobrým a zlým z důvodu bujícího života, pro který čisté dobro a zlo nestojí vůči sobě v bytostně výlučném protikladu.

Jak bylo ukázáno výše, člověk se bez snu neobejde a některé sny sní rád:

„[N]aše nejvnitřnější podstata, že společný základ nás všech prožívá své snění s hlubokou rozkoší a s radostnou nezbytností.“¹⁸

Sny a snění v jistém stupni jsou součástí živého. Bylo by však vhodné, aby člověk zůstal celý život v jednom či v několika *vlastních* snech? A je to vůbec možné? Co by to bylo za život, kdybychom jej prosnili a ne plně prožili? Apollinský výtvar je proto neustále konfrontován s dionýským principem, který protrhává apollinské sny. Dionýský princip se tak ukazuje jako potřebný, neboť probouzí ze snu a upomíná na život – proměnlivost, pomíjivost, nepoznatelnost, jedinečnost.

Podívejme se blíže na vztah dionýského principu a člověka. Jak chápat člověka jako dílo v dionýském principu? Využijme Nietzscheho připodobnění tohoto člověka tentokrát k Archilochovi - lyrikovi.

Nietzsche zahajuje analýzu lyrika pozastavením se nad jeho zvláštním místem v estetice, která mu přiřkla status subjektivního umělce, tedy snad i jakéhosi neumělce, je-li požadavkem umění překonání subjektivnosti. Nietzscheho analýza lyrika pak postupuje proti této koncepci, která vidí lyrika jako subjektivního umělce. Lyrikovi se totiž dříve, než začne pět, dostává jisté

¹⁵ Nietzsche, *Zrození tragédie*, 3, str. 17.

¹⁶ Nietzsche, *Zrození tragédie*, 3, str. 17.

¹⁷ Nietzsche, *Zrození tragédie*, 3, str. 17.

¹⁸ Nietzsche, *Zrození tragédie*, 1, str. 14.

(hudební) naladěnosti, splynulosti s dionýským principem, s chaosem, který je neobrazový a nepojmový. Lyrik po splynutí s dionýstvem vytváří hudební odraz. Lyrik je ztotožněn s hudebníkem.¹⁹ Tuto hudební náladu vlivem apollinství přivádí k podobě skrze slovo (obraz) toho, s čím byl předtím sladěn a jak byl naladěn. V jádru lyrikovy tvorby musí dojít k desubjektivizaci umělce, aby mohlo dojít ke splynutí s dionýským principem. Umělec se stává médiem a dává zjevit snovým výjevem jeho jednotu s dionýským principem. V lyrikovi se nejdokonaleji zračí vázanost apollinství a dionýství neboli základní rozpor mezi nimi – prvotní bol a pra-slasi zdání.²⁰ Lyrik může být proto označen i za génia, jelikož „cítí, kterak z mystického stavu odosobnění a sjednocení vyrůstá svět obrazů a podobenství.“²¹

Jáství lyrikovo je z důvodu odosobnění jiné než u ostatních umělců a tvůrců, je doopravdy jsoucí a věčné.²² Desubjektivizace lyrika ukazuje na pravý zdroj tvorby, který leží za subjektem,²³ neboť subjekt, tj. „individuum chtějící a podporující své sobecké účely, může znamenati leda odpůrce umění nikoli jeho zdroj!“²⁴.

Lyrik dále ukazuje, že „zničení individua může působiti pocit slasti“²⁵ kvůli sjednocení:

„Opravdu, na krátké okamžiky my sami splýváme s duší jsoucí a jsme pronikání jeho nezkrotnou žízní a slastí života (...). Přes všechen strach a soucit jsme šťastni svým životem, nikoli jakožto individua, leč jako živoucí celek a souhrn, jehož tvůrčí slast nás pojala do sebe.“²⁶

I dionýství tedy poskytuje slast. Tato slast plyne ze sjednocení, jež je podmíněno odložením sebe sama.

Lidské jáství se nám zatím ukázalo ve dvou formách – epické a lyrické. Jáství lyrika splývá s pra-jednotou a zjevuje ji (pouze pod podmínkou desubjektivizace), ukazuje na slast plynoucí ze sjednocení a na snovost, slastnost a nutnost

¹⁹ Nietzsche, Zrození tragédie, 5, str. 22.

²⁰ Nietzsche, Zrození tragédie, 5, str. 22.

²¹ Nietzsche, Zrození tragédie, 5, str. 22-23.

²² Nietzsche, Zrození tragédie, 5, str. 23.

²³ „Lyrikovo „já“ tedy zaznívá z propasti bytí[...].“ Nietzsche, Zrození tragédie, 5, str. 22.

²⁴ Nietzsche, Zrození tragédie, 5, str. 24.

²⁵ Nietzsche, Zrození tragédie, 16, str. 55.

²⁶ Nietzsche, Zrození tragédie, 17, str. 56.

apollinského. Lyrik v jistém smyslu netvoří, *není*, neklade význam své tvorbě, je *pouze* zrcadlem. Lyrikovo jáství je prázdné a zároveň plné vším. Lyrikovo jáství se zdá být jakýmsi nevyslovitelným mystickým zážitkem, který v sobě nese touhu dionýství nechat nahlédnout sebe sama. Musíme mít však na paměti, že primárním pohledem určujícím typ lyrikova jáství, je tragická pravda a estetický smysl, nikoli náboženský kontext.

Jáství epika naopak stojí na schopnosti individua tvořit z vlastních sil a tak přemoci utrpení existence pramenící z její pomíjivosti a individuálnosti. Epik si vytváří sen, jenž mu zajišťuje krásu (či smysl) jeho života, ale především vytváří své jáství. Člověk si musí vytvořit elementární pojetí já, aby ve světě mohl žít, a to je právě nejsilnějším výtvorem apollinství. Epik pak může sobě a svému snění dávat různé významy a může (někdy musí) sebe a své sny měnit, avšak nesmí sebe zcela zničit (ztratit). Myslím, že epikovo jáství je možné přirovnat k tomu, jak se vidíme, kdo si myslíme, že jsme; jednoduše k naší představě o nás a o životě.

U obou typů jáství se ukazuje neoddělitelnost apollinského a dionýského principu. Zvrhnutí apollinského a dionýského – tedy jejich oddělenost - má za následek konec tragédie.

2.3. Teorie a člověk

„[M]yšlení[,] vedeno zákonem příčinnosti, sahá až do nejhlubších propastí jsoucna, [...] myšlením jsoucno může být nejenom poznáváno, nýbrž dokonce opravováno. Tento vznešený metafysický blud, toť instinkt, jenž vědu doprovází a jenž ji vede vždy až k jejím hranicím, kde se věda převrací v umění: ba umění vlastně má při takovémto postupu vůdčí úlohu.“²⁷

V předcházejících podkapitolách jsme se snažili osvětlit tragický pohled na člověka a na svět. Připomenu, že podstata tragického spočívá v neoddělitelnosti a podmíněnosti apollinského a dionýského. Tato vázanost je označena jako dionýská. V oblasti epistemologie se ukazuje, že lidské poznání je z hlediska

²⁷ Nietzsche, Zrození tragédie, 15, str. 51.

tragické pravdy cosi snového, přesto živého a nutného. Apollinství není oddělitelné od obrazně nepoznatelné skutečnosti (dionýství), na jejímž podkladě se ovšem zakládá. Tento apollinský obrazný sen je však opět protrháván kvůli dionýství.

Co by ovšem znamenalo, kdyby život a svět nebyly viděny tragicky? Je-li pro tragédii klíčová neoddělitelnost a podmíněnost (hodnot), pak by se tato neoddělitelnost a podmíněnost vytratila. Život a svět by nebyly dále nazírány jakožto jevy estetické, nýbrž by byly nazírány teoreticky – *rozumem, morálkou*. Nietzsche ve *Zrození tragédie* chápe pomocí umění každý jev, proto i teoretický člověk je umělcem, nikoli však tragikem.

Protikladem tragédie, dionýství, se stává Sókrates.²⁸ Typus Sókrates způsobuje zánik tragédie, protože vylučuje vše dionýské:

„A když tedy bylo velké ono kyklopské oko Sokratovo upřeno na tragédii (...) co že mu bylo viděti (...) něco velmi nerozumného, s důvody jakoby bez účinků a s účinky bez důvodů.“²⁹

Snad je nám hned zřejmé, proč tragédie hyne. Sókratovství není schopné zahlédnout spojení apollinství a dionýství. Ona duplicita – apollinské a dionýské – už není možná. Tragédie pouze z apollinského principu nevznikne. Apollinský princip se deformuje. Podle sókratovství krásné nemůže být v podvojnosti strasti, nemůže být zdáním, „všechno musí být rozumné, aby to bylo krásné.“³⁰ Apollinský princip se stává jedinou silou, v jejímž středu je rozum. Připomeňme, že v jádru apollinské tvorby předtím byla nutnost a životnost.

Tragická pravda byla v nerozřešitelném konfliktu. Její dva principy se navzájem potřebovaly a destruovaly. Teoretická pravda se ovšem zdá být neomezená:

„A neskrývejme si, co je utajeno v lůně této sokratovské kultury. Tají se v ní optimismus, jenž se domýšlí, že má neomezenou vládu.“³¹

Sókratovství se domnívá, že může teoreticky prohlédnout celou povahu skutečnosti. Teoretický člověk „má neomezenou radost z toho, co jest: a stejně

²⁸ Nietzsche, *Zrození tragédie*, 12, str. 42.

²⁹ Nietzsche, *Zrození tragédie*, 14, str. 47.

³⁰ Nietzsche, *Zrození tragédie*, 12, str. 43.

³¹ Nietzsche, *Zrození tragédie*, 18, str. 60.

jako umělec i on je proti pesimismu.“³² Z předpokladu o poznatelnosti celku skutečnosti vychází optimismus. Teoretický člověk je optimistou, protože strast působená Dionýsem, strast z neproniknutelnosti skutečnosti a z mylnosti lidského poznání, může být podle něj odstraněna, a to rozumem.

Teoretik se staví na místo, odkud chce hledět na skutečnost, zapomínaje, že už vždy ve skutečnosti je a že ji spoluvytváří. Činí tak na rozdíl od tvůrce (epika), který tvoří ve skutečnosti z nezbytnosti a životnosti za účelem slasti (či přežití) a jistou nepoznatelnost a destruovanou svého snění (poznání) přijímá. Teoretik na základě předpokladu o poznatelnosti skutečnosti „věří, že podstatu věci lze proniknouti, na základě této víry spatřuje ve vědě a v poznání jakýsi všelék, v omylu pak a v neznalosti vidí kardinální zlo.“³³ Apollinský princip se pod vládou rozumu dále deformuje, vytváří bytostné protiklady, usiluje o bezroznost, celost a věčnost. Nejvyšším úsilím sókratovství je poznávat a případně narušovanou skutečnost opravovat skrze rozum.

Teoretik na své cestě spočívající v logickém postupu však musí narazit na hraniční body, kde ustrne před tajemstvím:

„Logika se na tomto pomezí ovijí sama kolem sebe a na konec se zakousne do svého ohonu – a tu se provalí nová forma poznání, *poznání tragické* (...).“³⁴

Nietzsche se domnívá, že sám logický pud musí ve své konečné fázi selhat, protože není schopen pohlédnout na dno snu, na dionýství. Tento logický pud se tak ukazuje jako omezený. Teoretické nazírání musí dojít na své hranice, od nichž dále bude stát umění tragické. Člověk a jeho poznání je nutně vystaveno konečnosti a jisté iluzornosti, neboť jeho život plyne ze zahalenosti a nevyčerpatelnosti dionýství. Nietzsche tak završuje a vposled ospravedlňuje své tragické vidění světa a života.

Nietzsche ve *Zrození tragédie* nepochybuje o správnosti metafyziky umění, o tragičnosti provázané s člověkem a světem, která spočívá v neoddělitelnosti apollinského a dionýského principu. Později však on sám v předmluvě jasně

³² Nietzsche, *Zrození tragédie*, 15, str. 50.

³³ Nietzsche, *Zrození tragédie*, 15, str. 51.

³⁴ Nietzsche, *Zrození tragédie*, 15, str. 52.

vyjadřuje své stanovisko k metafyzice umění a tragédii. Jeho slovy je třeba „*vidět vědu pod optikou umělcovou, umění však pod optikou života.*“³⁵ Právě život se stává *novou* hodnotou jeho filosofie a umění (estetický smysl) se ukazuje jako prostředek k jeho zachycení.

Předtím než otevřeme *Nečasové úvahy*, položíme si metodickou otázku: zda Nietzsche pracuje v *Nečasových úvahách* s pojmem života stejně jako ve *Zrození tragédie*? Některé výroky *Nečasových úvah* by mohly napovídat, že ano, například: „život, ona temná, pudící, nenasytná a sebe samé žádostivá moc.“³⁶ Celkový charakter *II. Nečasové úvahy*, kterou se nyní budeme především zabývat, se ale snaží život zachytit jiným způsobem. *II. Nečasová úvaha* tematizuje život jako to, co věda zanedbává a ničí. Na druhé straně Nietzscheho chápání života ve *Zrození tragédie* není možné pochopit bez tragické zkušenosti (bez umění).³⁷ Kvůli rozdílnému přístupu k životu a s ním se pojícími se typy existencí bychom neměli mít tendenci zkoumat, zda jeden způsob (metafyzika umění) vypovídá o životě a člověku lépe než druhý (optika života). Na místo komparace metod bychom se měli snažit nadále rozevírat Nietzscheho úvahy o životě a člověku, neboť charakter života zřejmě nelze vyjádřit naráz celý, a proto je třeba na něj hledět různými způsoby. Jen v zachování otevřenosti úvah o životě se nepřipravíme o život sám.

³⁵ Nietzsche, *Zrození tragédie*, Autorův pokus o sebekritiku, 2, str. 4.

³⁶ Nietzsche, *Nečasové úvahy*, Praha 2005, II, 3, str. 95.

³⁷ Fink, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, str. 21.

3. Nečasové úvahy

Druhá kapitola přistupuje k autenticitě člověka, k motivu *být sám sebou*, skrze život uchopený jinak než metafyzikou umění, a to specifickým uchopením skrze vědu (historičnost).

Než budeme pokračovat v našem zkoumání, musím zdůraznit, že autenticita člověka se stává explicitní filosofickou záležitostí až s filosofií Søreny Kierkegaarda a poté se v různých variacích objevuje v „existenciální filosofii“. Termín „autenticita“ se v Nietzscheho filosofii nevyskytuje, přesto všemi jeho díly prochází důraz na uskutečnění jedinečného lidského života a jeho možností:

„[O]na nevysvětlitelná záhada, že žijeme právě dnes, když jsme přece pro zrození měli nekonečný čas, že nemáme nic než tu píd' dneška, a v ní máme ukázat, proč a k čemu jsme se zrodili nyní. Máme se před sebou zodpovídat za své bytí; proto také chceme být jeho skutečnými kormidelníky a zabránit tomu, aby se naše existence podobala bezmyšlenkovité náhodě.“³⁸

Jsem přesvědčen, že tento důraz je možné interpretovat jako tematiku autentického života. Výchozím bodem je kardinální volba člověka mezi životem, který je autentický, a životem, který autentický není. Touto heideggerovskou volbou je možné založit zkoumání o autentickém životě člověka. Člověk se totiž vždy ocitá v pozici, kde on sám je odpovědný za autenticitu, respektive neautenticitu, svého života, tím je možné uložit mu úkol *být sám sebou*.

Než otevřeme *Nečasové úvahy*, podívejme se předběžně na jejich prozatímní srovnání se *Zrozením tragédie*. Ve *Zrození tragédie* jsme se setkali se třemi základními typy existence, a to ve formě epika, lyrika a teoretika. Domnívám se, že na těchto typech životních forem lze vytknout určité kritérium autenticity. Tímto kritériem je tragická pravda. Podle způsobu, jakým lyrik, epik a teoretik odpovídají tragické pravdě, jim může být přisuzována i autentičnost. Z tohoto kritéria tragičnosti zároveň plyne, že teoretický způsob života není autentický, protože nevyjadřuje a překrucuje tragickou pravdu.

³⁸ Nietzsche, *Nečasové úvahy*, III, 1, str. 152.

Vůči těmto typům existence – epik, lyrik a teoretik - se vnucuje námitka, že v člověku se kloubí všechny tři typy existencí s proměnlivým důrazem na jejich určující znaky, a proto tyto umělecké existence jsou jaksi abstraktní. Tato námitka je zajisté oprávněná a poukazuje na jistou odtažitost od konkrétního života, je-li uchopen výhradně skrze metafyziku umění. *Nečasové úvahy* však nabízejí pojetí autenticity uchopením života jako toho, co věda přehlíží a deformuje. V *Nečasových úvahách* Nietzsche proto opouští tragické kritérium autentického života a dochází tak k jinému uchopení života a člověka. Jeho úvahy se nyní opírají o konkrétní vztah (moderního) člověka ke svému životu v rámci sociálních a individuálních rysů.

Nabízel-li Nietzsche ve *Zrození tragédie* typ neautentického jáství – teoretický člověk – dle tragického kritéria, tak v *Nečasových úvahách* je neautentičnost člověka spojena s ovládnutím života vědou (věděním):

„Jen pokud *historie* [zvýraznil JN] slouží k životu, chceme sloužit my jí: ale existuje takový stupeň zájmu o *historii* [zvýraznil JN] a taková úcta k ní, že život zakrsá a zvrhává se: jev, který je právě nyní nutno zakusit na pozoruhodných symptomech doby (...).“³⁹

II. Nečasová úvaha vidí tedy důvod ztráty autenticity v tom, že lidský život je v područí historického vědění. Tuto tezi musíme modifikovat. Zdá se, že lidský život, převážně západní (moderní), je dnes spíše v područí jakési směsice všeznalosti, roztroušeného, redukováného a zdánlivého vědění, než v přemíře historického vědění. Kromě záplavy informací působí dnes na člověka i masové hodnoty, například hodnota úspěchu, která je především viděna jako úspěch finanční; hodnota krásy spočívající v krajních mezích i v plastických operacích, tedy krásy viděné jako specificky určené tělesné normy; hodnota vzdělání chápáná jako klíč k uplatnění na trhu práce a jiné. Právě kvůli nadmíře přijímaného vědění a tlaku masových hodnot je pro život člověka stále potřebné klást si klíčovou otázku *II. Nečasové úvahy*: jak dalece potřebuje člověk (*historické*) vědění k životu?⁴⁰ Tato otázka je platná i dnes. Musíme k ní jen přidat

³⁹ Nietzsche, *Nečasové úvahy*, II, Předmluva, str. 77.

⁴⁰ Nietzsche, *Nečasové úvahy*, II, 1, str. 85.

již zmiňované masové hodnoty. Jak brání roztroušené vědění a masové hodnoty autenticitě lidského života a co je přesněji míněno autentickým životem v *Nečasových úvahách*, uvidíme později.

Musím dále zdůraznit, že Nietzsche nechápe *historické* vědění jenom v protikladu k životu. Vědění je k životu potřebné⁴¹, ale toto vědění musí vycházet z potřeb a sil života:

„[K]aždý člověk a každý národ musí mít podle svých cílů, sil a potřeb určité znalosti o (...); ale nikoli jako zástup myslitelů přihlížejících životu, ani jako vědychtivý jednotlivci, které lze uspokojit jedine věděním a pro něž je rozšíření poznání samotným cílem, nýbrž vždy jenom k účelům života (...).“⁴²

Život je regulativem *historického* vědění. Jednu stranu nadvlády vědění (rozumu) nad životem (tragickou pravdou) jsme již viděli u teoretika, zvrhlého epika. Ten nebyl schopen prohlédnout omezenou povahu vědění. Omezenost rozumu a vědění plyne z toho, že rozum není všemohoucí, to znamená, že ne každá oblast v životě je mu otevřena. Například rozum není schopen prohlédnout *podstatu* a *účel* živoucího právě proto, že vše živoucí potřebuje a vytváří kolem sebe určitou ochrannou atmosféru, ve které je možné žít.⁴³ Je-li tato atmosféra odnímána (rozumem), pak se život rozdrobí.⁴⁴ Vzhledem k tomu, že život ke svému růstu potřebuje ochrannou atmosféru, musí dojít k umírnění historického, analyzujícího (logického) přístupu a k náležitému akcentování nehistorična, které je živému bližší:

„Nehistoričnost se podobá ochranné atmosféře, ve které jedine se život rozplozuje, aby s jejím zánikem rovněž zmizel.“⁴⁵

⁴¹ „Že se však život bez služeb *historie* [zvýraznil JN] neobjede, musí být pochopeno stejně jako věta, již bude třeba dokázat později – že přemíra historie živému škodí.“ Nietzsche, *Nečasové úvahy*, II, 2, str. 86.

⁴² Nietzsche, *Nečasové úvahy*, II, 4, str. 96.

⁴³ Nietzsche, *Nečasové úvahy*, II, 7, str. 118.

⁴⁴ „Neboť z přemíry *historie* [zvýraznil JN] se život rozdrobí a zvrhne, a nakonec se zvrhne i sama *historie* [zvýraznil JN].“ Nietzsche, *Nečasové úvahy*, II, 1, str. 86.

⁴⁵ Nietzsche, *Nečasové úvahy*, II, 1, str. 82.

Nietzsche předpokládá, že život nespočívá v rozumu a nevyjadřuje se pouze jeho prostřednictvím. Život je primárně spíše pociťován a prožíván než myšlen a předvídán. Život (skutečnost) je vždy širší, bohatší než představa. Myslím, že tato teze o nepoznatelnosti života pouze z teoretického nahlížení může být doložena i samou filosofií a jejími dějinami, neboť ještě pořád filosofujeme (o životě). Podobně má i jistou přednost prožitek před nahlédnutím, jelikož nahlížení je umožněno až na základě prožitku.

Už bylo řečeno, že vědění s masovými hodnotami musí být regulovány životem. O tom, kde leží hranice mezi tím, kdy tyto věci prospívají a kdy už škodí, rozhoduje plastická síla člověka. Plastickou sílu člověka Nietzsche charakterizuje takto:

„K určení tohoto stupně a s ním pak hranice, kde minulé musí být zapomenuto, nemá-li se stát hrobníkem přítomného, musíme přesně vědět, jak velká je plastická síla člověka (...); míním onu sílu k svébytnému růstu, sílu přetvořovat a přivtělovat si minulé a cizí, hojit rány, nahrazovat ztráty, vlastními silami znovu vytvořit rozbité formy.“⁴⁶

Plastická síla se zdá základní lidskou silou, která nám umožňuje naše sebe-tvoření, a schopností zvládat život. Rozpoznání hranice, kdy už něco škodí, je závislé na *porozumění* sobě samému (na porozumění své plastické síle). Nemyslím si, že jde v lidském životě o nalezení tzv. zlatého středu, podle kterého bychom se měli vždy vyvarovat jistých věcí a naopak k určitým věcem se vždy přiklánět. V průběhu našeho života se i ona plastická síla mění, a tak nemůžeme vytvářet pevnou hierarchii prospěšných a neprospěšných hodnot. Zároveň jistou formou opakování a posilování jsme schopni posouvat své hranice, svůj obzor, ale člověk nesmí své schopnosti přecenit, tedy nerozpoznat hranici své plastické síly, a tak se ztratit v přemíře roztroušeného vědění, v masových hodnotách a ve společenských rolích, oslabit tak svoji plastickou sílu a následně ztratit svůj život. Autentický život se dále nesmí schovávat pouze za bezohlednost, neboť lidský obzor není atomický útvar, ale pojí se s obzory dalších existencí:

⁴⁶ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 1, str. 80.

„Všechno živé může být zdravé, silné a úrodné jen uprostřed jistého obzoru; není-li schopné tento obzor kolem sebe opsat a zároveň je příliš sobecké na to, aby svůj vlastní pohled začlenilo do obzoru cizího, pak netečně anebo překotně chřadne k časté záhubě.“⁴⁷

Z nejednoznačnosti hranice únosnosti a prospěšnosti toho, co můžeme přijmout, začlenit do svého obzoru, se jen potvrzuje, že tato zvláštní míra, hranice, nemůže být posuzována objektivně, zvnějšku, nýbrž ze samé existence, která musí naslouchat svým silám a rozlišovat vlastní potřeby, hodnoty a postoje od cizích. Započneme nyní naše zkoumání o autentickém způsobu života člověka v *Nečasových úvahách*.

3.1. Autentický život: obsah a forma

V této podkapitole chci stanovit možnost, jak vyjádřit, co je autentický život v *II. Nečasové úvaze*. Autentický život je korespondence obsahu a formy: tedy stav, kdy obsahu odpovídá forma a formě odpovídá obsah. Obsah zároveň nemůže existovat bez formy a forma nemůže existovat bez obsahu – obojí je vázáno člověkem. V ideálním případě jsou zjevně propojeny. Domnívám se, že autenticitu člověka lze vyložit pomocí analogie obsahu a formy, protože slabá osobnost, tzn. neautentický člověk, je charakterizována právě i jako konflikt obsahu a formy:

„Nejvlastnější rys moderního člověka: podivuhodný protiklad nitra, kterému neodpovídá vnějšek, a vnějšku, kterému neodpovídá nitro (...). [A]le to je protiklad u všeho živého zcela nemístný.“⁴⁸

Podívejme se blíže na obsah. Co se jím míní? Myslím, že obsah lze charakterizovat jako schopnost přijímat a osvojovat si cizí. Tato schopnost přijímat a osvojovat si může být interpretována právě jako plastická síla člověka. Na základě schopnosti přijímat a osvojovat si vzniká pak i obsah ve smyslu plodu. Tento obsah se pak stává ve spojení s formou naší osobností (jástvím člověka). Stávání se osobností je sebe-výtvořem. A tento sebe-výtvoř, jehož motivem je

⁴⁷ Nietzsche, *Nečasové úvahy*, II, 1, str. 81.

⁴⁸ Nietzsche, *Nečasové úvahy* II, 4, str. 97.

být sám sebou, tedy jednotnou bytostí, vychází ze samotného člověka, jak si Nietzsche všímá:

„Nechce-li člověk patřit k davu, stačí, aby přestal být vůči sobě pohodlný; ať poslechne své svědomí, které naň volá: „Buď sebou samým! To všechno co teď děláš, míníš a chceš, to nejsi ty. Každá mladá duše slýchá toto volání ve dne i v noci a zmocňuje se jí při něm rozechvění; neboť když pomyslí na své skutečné osvobození, tuší míru štěstí, jež jí je od věků určena: k tomuto štěstí jí však nic nepomůže, dokud ji budou poutat řetězy mínění a bázně. A jak bezútešný a nesmyslný umí být život bez tohoto osvobození!“⁴⁹

Obsah se může na první pohled jevit jako nějaká přirozenost, ale výhradně ve smyslu schopnosti, nikoli jako esence (vrozeného já). Obsah chápaný jako přirozenost se nesmí ani zaměnit za jakýsi pohyb k nějakému teleologickému určení člověka.⁵⁰ Domnívám se, že Nietzsche chce spíše říci, že naše osobnost (jáství) vzniká až a posteriori, neboť klade důraz na schopnost člověka tvořit. Schopnost tvořit vychází z vůle. Jáství člověka je tak možné a nutné tvořit teprve během našeho života. Návrat k jakési přirozenosti není možný:

„[O]na první přirozenost byla kdysi přirozeností druhou a (...) každá vítězná druhá přirozenost se stává první.“⁵¹

Neměli bychom mít proto tendenci vyvozovat z instinktů a ze schopností nějaké trvalé já ve smyslu přirozenosti, které se musí bránit jakémukoliv formování. Tyto tendence buď k obraně vrozeného já, nebo sebe-pojetí jako osobnosti, která je završená, lze však pozorovat v dnešní době. Vzhledem k omylu o završení osobnosti či o vrozenosti jáství Nietzsche varuje člověka před bezstarostností a

⁴⁹ Nietzsche, Nečasové úvahy, III, 1, str. 151-152.

⁵⁰ Interpretace A. Nehamase upozorňuje na chybu brát lidské já jako esenciálním já – vrozenou substanci, anebo dokonce jej chápat i jako v budoucnu dosažitelný konečný (ustrnulý) stav v Nietzscheho filosofii: „*Stávání se [sebou] nemíří k nějakému konečnému stavu, nemění se v podstatu.*“ A. Nehamas, How one becomes what one is, p. 73, in Charles Guignon, *The existentialists: critical essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*, Rowman and Littlefield 2004.

⁵¹ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 3, str. 96.

pohodlností vůči sobě, neboť určitá bezstarostnost a pohodlnost jsou znaky domnělého autentického života:

„V domnění, že jde o návrat k tomu, co je přirozené, zvolili jsme jen bezstarostnost, pohodlnost a co možná nejméně sebepřekonání.“⁵²

V Nietzscheho rané fázi lze přirozenost člověka uchopit pouze skrze jeho instinkty a jeho plastickou sílu, jimž jsem však přiřknul pouze regulační schopnost při utváření naší osobnosti. (V pozdější fázi Nietzscheho filosofie se k jakési přirozenosti lidského já přidává rys možnosti překročení sebe sama – nadčlověk). Utváření naší osobnosti (jáství) má však své předpoklady. Naše instinkty, touhy, potřeby a plastická síla neumožňují jakékoliv vymodelování našeho já, například dle nějakých cílů společnosti. Člověk se jednoduše nerodí jako tabula rasa, na kterou je možné zapsat cokoli. Naši osobnost je sice možné formovat, ale náš obsah jako schopnost může odmítat či jen částečně přijímat cizí (vnější), se kterým se setkáváme. Nietzsche připodobňuje utváření našeho jáství (osobnosti) ke zrání. Z toho plyne, že ono utváření, zrání, nelze, jak upozorňuje, ani časově vynutit, ani věcně určit.⁵³ Jinak dojde k deformaci člověka: k oslabení nebo až ke ztrátě jeho instinktů a plastické síly.

V důsledku toho, že obsah může být utvářen, je nutné toto utváření regulovat. Jak již bylo řečeno, regulovat obsah instinkty, potřebami a silami života. Jsem hluboce přesvědčen, že hodnoty a znalosti, se kterými se člověk setkává, mají-li se stát jeho obsahem s odpovídající formou, tedy se projevit v lidském životě, musí být především prožity!

„A konečně, pro všechno na světě: co je našim mladíkům po dějinách filosofie? Má je ten zmatek mínění zbavit odvahy mít mínění? Má se jim vštěpovat, aby se připojili k jásotu nad tím, jak daleko jsme to dotáhli? Mají se snad dokonce učit nenávidět filosofii a pohrdat jí? (...). Jediná kritika nějaké filosofie, jež je možná a jež také něco

⁵² Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 4, str. 100.

⁵³ „Věřte mi, mají-li lidé pracovat ve vědecké továrně a stát se užitečnými dříve, než jsou zralí, pak bude vbrzku zruinovaná jak věda, tak otroci v této továrně zaměstnaní.“ Nietzsche, Nečasové úvahy II, 7, str. 120.

dokazuje, totiž zkusit, zda podle ní lze žít, se na universitách nikdy nepřednášela: vždy se jen slova kritizovali slovy.⁵⁴

Vědění, které zůstává pouze v teorii stejně jako hodnoty, které nevejdou v život, se stávají časem zbytečnými a zapomenutými. K čemu by byly lidem například příběhy či úvahy o ctnostech, kdyby nebyli schopni v životě ctnostně jednat? Z tohoto důrazu na prožití obsahu s odpovídající formou dle mého názoru plyne, že naše existence nesmí být pouze nazírána, ale především musí být prožívána.

Nyní bych se ještě krátce obrátil k formě. Forma může být chápána dvojím způsobem. Zaprvé je forma to, co vychází z obsahu, a na rozdíl od obsahu je viditelná. Uspořádaný obsah by člověka měl nutit k činu, k tvoření něčeho – osobnosti. V autentické existenci je forma projevem a vyjádřením obsahu. Forma ukazuje, jak je obsah zvládnut, a spoluutváří naši osobnost. Forma však nesmí být zakrytím neorganizovanosti obsahu, tedy přetvářkou či konvencí.⁵⁵ Zadruhé lze o formě mluvit i jako o tom, co pochází z vnějšku (ne z obsahu). Forma jako například výchova může pomáhat i škodit autentickému životu, jak uvidíme.

K autentické existenci vyjádřené prostřednictvím jednoty obsahu a formy, lze dospět dvěma způsoby, přičemž vždy musí dojít k jejich propojení.

První způsob vede od obsahu k formě. Tomuto způsobu nelze předepisovat nějaká generální pravidla k uspořádávání obsahu a formy, protože obsah není možné organizovat universálně kvůli instinktům a plastické síle člověka:

„Nikdo ti nemůže postavit most, po němž právě ty musíš přejít řeku života, nikdo kromě tebe samotné.“⁵⁶

Jedinečnosti organizování obsahu odpovídá jedinečnost jednoty obsahu a formy. Člověku proto nelze předepisovat formu, které by měl dosáhnout a podle níž by se měl snažit uspořádávat svůj obsah, respektive vytvořit formu, do níž se bude vkládat obsah.

Druhý způsob vede od formy (výchovy) k obsahu. Na této druhé cestě lze určitým vnějším vlivem v jisté míře organizovat obsah:

⁵⁴ Nietzsche, Nečasové úvahy, III, 8, str. 214 – 215.

⁵⁵ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 4, str. 98.

⁵⁶ Nietzsche, Nečasové úvahy, III, 1, str. 152.

„Neboť výchova je osvobozením, odstraněním veškerého plevele, rumu a červů, kteří ohrožují slabé klíčky rostlin (...).“⁵⁷

Výhodou druhé cesty – od formy (výchovy) k obsahu – je vedení a pomoc *vychovatele*. Výchovy se ovšem musí užívat tak, že nevede k deformaci vrozených schopností člověka.

Domnívám se však, že člověk musí organizovat svůj obsah vposled vždy sám. Výchova prostřednictvím *vychovatele* slouží jen jako berlička k tomu, aby se člověk postavil na nohy, chodit se ale musí naučit sám.

Kultivování jednoty obsahu a formy je celoživotním úkolem člověka, neboť obsah nedochází završení. Obsah jako schopnost jsme charakterizovali jako síly (instinkty, plastická síla). Síly musí nutně vždy někam směřovat. Síly nejsou možné bez neustálého pohybu, tím dochází i k neustálému proměňování a uskutečňování obsahu a formy. Tato kultivace obsahu a formy vytváří naši osobnost. V rámci formy, uskutečňování, dochází k tomu, že člověk musí jednat i s nedostatečně uspořádaným obsahem, musí se ale odvážit jednat navzdory této neuspořádanosti. Takové jednání s nedostatečně uspořádaným obsahem vyžaduje schopnost zapomenout dočasně na tuto neuspořádanost,⁵⁸ jinak bychom nemohli nikdy jednat, a tím dosahovat možnosti hlubší jednoty obsahu a formy.

Proces neustálého osvojování a uskutečňování by však neměl bránit tomu, abychom se stali sami sebou. Alexander Nehamas vykládá autentický život takto:

*„Stávání se [člověk] sebou samým, tudíž neznamena dosáhnout specifického stavu – [cílem] není totiž dosáhnout nějakého stavu vůbec, jak sem se snažil ukázat. Jde o ztotožnění člověka s veškerým jeho jednáním.“*⁵⁹

Dle mého názoru autentický život v pojmech obsahu a formy pak shodně s Nehamasem znamená možnost ve formě zahlédnout obsah. Námi vyjádřená jednota obsahu a formy jako stavu není v protikladu k Nehamasově interpretaci

⁵⁷ Nietzsche, Nečasové úvahy, III, 1, str. 154.

⁵⁸ „Ke všemu jednání náleží zapomínání: jako k životu všeho organického náleží nejen světlo, nýbrž i temnota.“ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 1, str. 80.

⁵⁹ Nehamas, How one becomes what one is, III, p. 88.

o stavu jako překážce autenticity. Vyjádření jednoty obsahu a formy jako stavu totiž neimplikuje ustrnutí (završení), jak jsme zdůraznili, naopak při něm dochází k uvědomění si možnosti hlubší kultivace této jednoty.

3.2. Ne-autentický život: moderní člověk

Nyní se s Nietzsche obrátíme k analýze moderního člověka z hlediska jednoty obsahu a formy. Když se Nietzsche vyjadřuje k dobovému stavu člověka, zjišťuje, že se v něm mísí cosi, „co je cizí a navzájem spolu nesouvisející.“⁶⁰ Právem bychom i dnes mohli pozorovat tento jev na dnešním člověku.

Člověku je sice vlastní poznávat, toužit po vědění, avšak není schopen přijímat všechny informace, se kterými se setkává, a ne každá (cizí) hodnota se mu může stát vlastní:

„Přirozenost vynakládá mezní úsilí, aby tyto cizí hosty přijala, uspořádala a poctila, oni sami však mezi sebou bojují a ukazuje se, že je nutno je přemoci a zvládnout, aby sama jejich bojem nezahynula. Přivyknutí tomuto nepořádnému, bouřlivému a bojovnému hospodářství stává se ponenáhlu druhou přirozeností, ačkoli je jisté, že tato druhá přirozenost je mnohem slabší, neklidnější a veskrze nezdravější než první.“⁶¹

Naše přirozenost je chápána jako schopnost přijímat a osvojovat. V nadmíře příválu vědění však sama schopnost vskutku si osvojovat slábne, dochází k deformaci našich přirozených sil. Zprvu přestáváme vskutku osvojovat a naše vytvářející se osobnost se proto musí stávat chaosem – slabou osobností. Slabá osobnost je vyčerpaná (unavená), protože nežije jako jednotná bytost. Její životní síly jsou jednak oslabeny, jednak rozptýleny. Jednotná bytost se projevuje dostatkem energie, plastické síly – jsou to například děti. Je proto nutné přijímané vědění a hodnoty organizovat, aby se člověk nestal lhostejným k sobě a později i lhostejným k druhým a ke světu, aby život nevnímal jako cosi

⁶⁰ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 4, str. 96.

⁶¹ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 4, str. 97.

bezvýznamného.⁶² Bezvýznamný dojem je snad nejhorší variantou, jak může člověk uchopit svět a život, připomeneme-li si Nietzscheho akcentování světa a života jako estetického fenoménu.

Domnívám se, jak už jsem zmínil, že člověk dnes spíše trpí záplavou roztroušených a reduktivních vědomostí a nápirem masových hodnot než přemírou (historického) vědění. V důsledku přemíry informací a masových hodnot se člověk již nesnaží uspořádat svůj obsah. Člověk pouze kupí různé znalosti a hodnoty, které tak zůstávají ve stavu, jak se s nimi setkal. Například hodnota chtít být zdravý není špatnou masovou hodnotou, ale samotné chtění nestačí. Pokud hodnota být zdravý nevede k výsledku v náš obsah, tak nám samotné přání nepomůže. Hlavní chyba v přijímání hodnot nemůže být jen v tom, co a jak je člověku dáváno. On sám musí vždy vynaložit úsilí, pokud chce něco doopravdy přijmout a osvojit si to. V rámci osvojování dochází i k proměnám člověka samotného, takže jednota obsahu a formy se neustále kultivuje a nedochází tak k jejímu završení.

Jedním z problémů organizace obsahu je zdánlivost. Typická organizovanost obsahu se týká vzdělání (druh vědění). V rámci moderního vzdělávání *má* docházet k přípravě člověka na pracovní život. Takzvanému soukromému životu má toto vzdělání však jen málo co nabídnout. Snaží-li se člověk v rámci své přípravy na pracovní život zachytit maximální množství znalostí a schopností, protože je to vyžadováno, tak ve svém soukromém životě si naopak vystačí s pár pravdami, které opakuje stále dokola. Vzdělání, jako informace potřebné pro pracovní život, je navíc často spíše představeno a uloženo jako to, co člověk musí memorovat a znát, aby byl *vzdělaný*. Vskutku nedochází k pravému osvojení vědění z potřeb, sil a tužeb člověka, neboť životní a dětská (nikoli ekonomická!) otázka: „K čemu mi to (vzdělání) bude?“ zůstává nezodpovězena. „Bude to v písemce, k přijímacím zkouškám, k dosažení titulu, k *životu*.“ Člověk se tak stále doopravdy nedozvídá, proč by se měl stát vzdělaným, k čemu je mu určité vědění. Ten, kdo by mu měl vzdělání zprostředkovat, totiž sám nezná odpověď,

⁶² „Z toho vzniká [z přivyknutí vnitřnímu chaosu] návyk nebrat již skutečné věci vážně, vzniká z toho „slabá osobnost“, pro kterou se z existující skutečnosti stal jen bezvýznamný dojem.“ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 4, str. 99.

protože on sám byl tímto způsobem *vzdělán*. Časem si člověk zvykne na přívál vědomostí bez potřeby a touhy, jeho síly se už nesnaží organizovat přijímané, anebo právě jen zdánlivě. Vědomosti se jen hromadí a následně mizí:

„Neboť jaký prostředek ještě přirozenosti zbývá, aby zvládla to, co se jí tak nadmíru vnucuje? Jen jediný: přijmout to, co možná nejsnadněji, aby to, opět rychle odstranila a vyvrhla.“⁶³

Obsah zůstává v neuspořádaném stavu, a tak i odpovídající forma se vskutku neprojevuje:

„[C]o jako čin vystupuje viditelně navenek, neznamená pak často nic víc než lhostejnou konvenci, žalostné napodobování nebo i zpitvoření.“⁶⁴

Obrátíme-li se nyní k formě, zjistíme, že je v dnešní době akcentována hlavně ona. Takový důraz na formu je kladen proto, že je vidět a dokáže zakrýt neuspořádanost obsahu:

„Podíváme-li se ještě jednou, jak se to projevuje navenek [konflikt obsahu a formy], upozorujeme, že vypuzení instinktů historií proměňuje lidi téměř v samé abstrakce a stíny: nikdo již nedává v sázku svou osobu, každý se maskuje jako vzdělaný muž, jako učenec, jako básník, jako politik.“⁶⁵

Forma dnes zároveň ukazuje, kam až to člověk v životě dotáhnul, co je člověk zač. Forma prezentuje *osobnost* (jáství) člověka. Určení člověka skrze formu sice usnadňuje společenské interakce a povrchní porozumění sobě samému, ale osobnost (jáství) člověka nevychází z kultivace obsahu a formy. Jednota obsahu a formy je určována zvenku, například skrze papír, který člověku právě potvrzuje *osobnost* (jáství): někdo je učitel, někdo je byznysmen, někdo je krásný, někdo je hloupý apod. Toto vnější určení se vydává za vnitřní organizaci. Pokud se člověk s tímto vnějším určením ztotožní, tak se nakonec pouze vzdálí sám sobě, neboť osobnost musí vycházet z organizace obsahu a odpovídající formy.

⁶³ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 4, str. 99.

⁶⁴ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 4, str. 98.

⁶⁵ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 5, str. 103.

Moderní akcentování formy má za následek, že namísto člověka přichází herec. Kvůli neuspořádanosti obsahu a návalu cizího se „individuum stává váhavým a nejistým a už si nedokáže věřit: noří se v sebe, v niternost.“⁶⁶ Jenže tato niternost je chaos. Následně se tudíž člověk kvůli tomuto chaosu musí maskovat, má-li jednat a žít. Ve snaze o zdánlivou organizovanost obsahu a jeho jednoty s formou člověk přijímá různé sociální role - masky. Problémem je, že této masce, formě, neodpovídá obsah:

„Vztáhne-li člověk po takových škraboškách ruku, neboť se domnívá, že jim nejde jen o frašku – jsou všude návěštím vážnosti -, zůstanou mu v ní jenom hadry a pestré cáry.“⁶⁷

Maska je druh formy, která zakrývá neorganizovaný obsah, tedy se jedná o falešnou formu ve smyslu slabé formy, která nemá oporu v obsahu. Zároveň se tato falešná forma vydává za uspořádanou a účelnou formou.⁶⁸

Člověk, to jedinečné uspořádání sil, se z neschopnosti skutečného osvojování stává dle Nietzscheho konkrétním abstraktem.⁶⁹ A toto konkrétní abstraktum se pokládá za autentické jáství člověka:

„Vědění, jež je přijímáno v nadbytku bez hladu, ba proti potřebě, nepůsobí teď už jako přetvářející motiv, tíhnoucí projevit se navenek, a zůstává skryto v jakémsi chaotickém vnitřním světě, který moderní člověk se zvláštní hrdostí označuje za sobě vlastní „niternost“.“⁷⁰

Namísto autentického lidského jáství se jednota obsahu a formy tvaruje do universálního kabátu. Tento abstraktní člověk se stává navenek „shovívavější a pohodlnější“⁷¹ nejen vůči sobě. Pohodlnost a shovívavost jsou ale znaky úpadku jeho sil, jak jsme mohli již pozorovat.

Neautentičnost člověka se projevuje dále tím, že člověk není schopen důvěřovat sobě, musí se ptát: „Jak mám cítit?“⁷² hledá sebe mimo sebe (v cizím).

⁶⁶ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 5, str. 103.

⁶⁷ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 5, str. 104.

⁶⁸ Například titul o dosaženém vzdělání říká, že člověk něčeho dosáhl. Bohužel není jasné čeho.

⁶⁹ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 5, str. 105.

⁷⁰ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 4, str. 97.

⁷¹ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 4, str. 99.

⁷² Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 5, str. 106.

Z nedůvěry ke svému obsahu se proto stává hercem, vstupuje do několika (společenských) rolí, jež nutně hraje špatně a ploše.⁷³ Jako herci je mu však zajištěno společenské přijetí a povrchové porozumění sobě, jak už jsem řekl. Jelikož člověk není schopen organizovat svůj obsah, nemůže dojít k jeho sebe-přijímání, potřebuje být alespoň přijímán druhými, proto místo utváření obsahu dochází k utváření masky, které již nemusí odpovídat obsah.

Tato falešná forma je podrobena dnešnímu trendu originality, a tak se chce prezentovat jako *originální*. Tato originalita ovšem vychází z neorganizovanosti obsahu (z informační záplavy a z tlaku masových hodnot), jedinec tak stěží může rozeznat sebe, své síly a tužby od cizích. A snad kvůli společenskému tlaku, reklamě, je v něm více cizího, tedy neosvojeného a nevlastního, a jeho forma je tak nadmíru utvářena právě vnějškem místo obsahem. V této situaci, kdy vnějšek ovládá vnitřek, dochází jen k prohlubování konfliktu obsahu a formy, neboť místo toho, abychom se snažili organizovat svůj obsah, dbáme na krášlení formy, neboť ta je chtěna a je vidět.

V rozsahu a možnostech utváření formy, pomine-li se obsah, může být viděna i zdánlivá svoboda. Svoboda chápána jako schopnost (síla) konat však musí vycházet z obsahu, proto Nietzsche určuje znakem autentického člověka i svobodu. Nehamas pak interpretuje svobodu u Nietzscheho jako možnost zvětšování schopnosti být zodpovědný za své činy, moci říci: toto vše jsem vykonal a toto vše, co jsem vykonal, jsem já.⁷⁴ Neboli být schopen z obsahu vytvořit formu, která mu odpovídá, a tudíž ztotožnit formu s obsahem.

Formu nesmíme po této kritice chápat negativně. Připomeňme, že autentický život je tvořen jednotou obsahu a formy. Kritika formy vychází pouze z toho, že formě neodpovídá obsah a může jej *nevhodně* zakrývat.

3.3. Potíže autentického života člověka: lenost, sebeklam

Nietzsche zjišťuje, že sám člověk se vůči svému (autentickému) životu, vyjádřenému prostřednictvím jednoty obsahu a formy, brání, ať vědomě či

⁷³ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 5, str. 106.

⁷⁴ Nehamas, How one becomes what one is, III, p. 88.

nevědomě. Člověk podle Nietzscheho ví o svém úkolu *stát se sám sebou*. Tomuto úkolu se však snaží různě vyhýbat, neboť tuší, že je to úkol nesnadný:

„Všichni v ojedinělých chvílích víme, kolik toho v životě podnikáme, abychom se vyhnuli své vlastní úloze [stát se sebou samými], jak rádi bychom někam schovali hlavu, jako by nás tam naše stooké svědomí nemohlo dohnout, jak ukvapeně přenecháváme své srdce státu, vydělávání peněz, družnosti nebo vědě, jen aby už nebylo naše, jak otročíme i své těžké denní práci vášnivěji a nevědoměji, než by bylo třeba k životu: protože se nám zdá nutnější neprocitnout k vědomí. (...) Bojíme se, když jsme sami a potichu, že uslyšíme nějaký šepot, a tak nenávidíme ticho a ohlušujeme se společností.“⁷⁵

Člověk se před svým úkolem rozptyluje do světa, utíká před sebou ke světu. Kromě útěku ke světu se také člověk může snažit vyhýbat se svému úkolu, a proto tento svůj úkol vydává za domnělou přirozenost, která je završená (hotová). Sklon k lenosti označil Nietzsche dokonce za nejčastější vlastnost lidského rodu:

„Ale co je to, co jedince nutí, aby se bál souseda, aby myslel a jednal stádně a neradoval se ze sebe sama? V některých ojedinělých případech možná stydlivost. U naprosté většiny je to však pohodlnost, lhostejnost, zkrátka onen sklon k lenosti (...).“⁷⁶

Autentický život proto nemůže znamenat život líný, neboť život člověka by se později stal letargií. Autentický život naopak znamená žít život usilující o kultivování jednoty obsahu a formy, vyžadující poctivost člověka k sobě samému:

„Musíme organizovat chaos v sobě tím, že se každý rozpomene na své pravé potřeby. Naše poctivost, náš zdatný a opravdový charakter se už jednou musí vzepřít neustálému opakování, učení a napodobování.“⁷⁷

⁷⁵ Nietzsche, Nečasové úvahy, III, 5, str. 184 – 185.

⁷⁶ Nietzsche, Nečasové úvahy, III, 1, str. 151.

⁷⁷ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 10, str. 146.

Jiná překážka autentického života člověka leží v jeho rozpoznání: jak tedy člověk *pozná*, že žije autentický život? Tato jednota obsahu a formy nemůže být zkoumána z hlediska intelektu a nemůže se na ní vztahovat kategorie “čisté pravdy”, jak uvidíme v následující kapitole. Nietzsche o pravdivost autentického života hovoří takto:

„Znamení záruky jeho vlastního silnějšího zdraví má pak být právě to, že toto mládí nepotřebuje k označení své podstaty žádného stranického slova z běžných slovních a pojmových mincí dneška, nýbrž že se v každé příznivé hodině přesvědčuje o tom, že v něm působí bojující, vylučující, rozdělující moc, o tom, že v něm roste pocit života.“⁷⁸

Jednota obsahu a formy je “existenciální pravdou”. Znak autentického života leží v oblasti vlastní síly a jejího růstu. Problémem uchopení autentického života skrze vlastní síly a růst je možnost sebeklamu. Předtím, než se pokusím čelit tomuto problému, se podívejme, proč Nietzsche odmítá “čistou pravdu” k rozpoznání autentického života. Za tímto účelem přejdeme ke spisku *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*.

⁷⁸ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 10, str. 144.

4. O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním

Základním kamenem autentického života je vlastní moc člověka takový svůj život tvořit a uchovávat. Moc (tvořit) implikuje svobodu, kterou Nietzsche chápe jako rozsah silné a slabé moci, a zvláštním způsobem ke svobodě vztahuje i pravdu. Nietzsche vyzívá lidi, aby se stávali svobodnými: „tj. pravdivými k sobě, pravdivými k druhým a to slovem i skutkem [...]“⁷⁹ Tento důraz na pravdivost vůči sobě a druhým nás nabádá k prozkoumání jeho úvah o pravdě, neboť se zdá, že autentický život zřejmě nelze pochopit bez odkazu na pravdu. Úvahy o pravdě nám také umožní zkoumat kritérium autentického života, proto se nyní obrátíme k Nietzscheho posmrtně vydanému spisku *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*.

4.1. Úvaha o poznávání a pravdě

„V jakémsi odlehlém koutě kosmu, třpytivě rozlitého v bezpočet slunečních systémů, byla jednou jedna hvězda, na níž chytrá zvířata vynalezla poznávání. Byla to nejhrdější a nejprolhanější minuta „dějin světa“: ale ne víc než pouhá minuta. Po několika nadechnutích přírody hvězda vyhasla, a ona chytrá zvířata musela zemřít.“⁸⁰

Nietzsche k problému poznání a pravdy nepřistupuje se sókratovskou otázkou po jejich podstatě, tedy co je poznávání a co je pravda, nýbrž s otázkou, jakou hodnotu má pro nás poznání a pravda v mezích naší prchavé existence, se kterou je poznávání spjato.

Z úvodní alegorie by někdo mohl vyvozovat, že lidské poznávání získává svoji hodnotou dosti náhodným způsobem. Z kosmického hlediska by se mohla hodnota poznávání jevit jako nicotná a má-li toto poznávání přeci nějakou hodnotu, tak možná plyne jen z hrdopyšnosti člověka. Dokonce se zdá, že poznávání stojí proti člověku, neboť je vyličeeno jako cosi umělého, jelikož je vynalezeno, a cosi škodlivého, protože klame svoji hodnotou. Nejvyšší klam intelektu jako původce poznávání by mohl být právě v zastření všeho ostatního

⁷⁹ Nietzsche, *Nečasové úvahy*, II, str. 104.

⁸⁰ Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, Praha 2010, str. 7.

života kromě něho samého.⁸¹ Víra v toto přesvědčení intelektu by lidský život ukončila ještě dříve, než by hvězda stačila vyhasnout. Život pojatý jako nesmírná rozmanitost totiž nemůže být plně prožit a vyjádřen jen skrze intelekt. Prožít život pouze v nazírání vede k úpadku životních sil, jak jsme již poznali v *Nečasových úvahách*.

Tato podezření o svůdcovské klamavosti intelektu vedou Nietzscheho k ostrým poznámkám o našich poznávacích schopnostech, o našem poznání a o naší pravdě, neboť pravda získává svůj význam v rámci poznávání. Nicméně tyto nadsazené výroky o nicotnosti poznávání a o nicotnosti pravdy se musíme snažit vyložit tak, abychom vůbec mohli smysluplně mluvit (o Nietzscheho filosofii).

Jak můžeme posoudit hodnotu poznávání? Jaká jiná hodnota by nám poskytla *správné* hledisko, kterým bychom mohli zhlédnout hodnotu lidského poznání jinak, než jak nám ji intelekt sám nabízí? *Zrození tragédie* vykládalo pravdu a poznávání skrze metafyziku umění, leč metafyzika umění by zřejmě nebyla schopná obstát před Nietzscheho tvrdou kritikou pravdy, jakou nám nabízí ve spisku *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*. Snad i z tohoto důvodu Nietzsche tento spisek neuveřejnil a později dopsal ke *Zrození tragédie* předmluvu.⁸² V této předmluvě, jak jsme již viděli, mluví o tom, že optika vědy musí být nahrazena optikou umění a následně optika umění má být nahrazena optikou života. Nietzsche tak svoji filosofii posouvá z uměleckého hlediska k optice života, jak jsme mohli pozorovat v *Nečasových úvahách*. Optika života je mu způsobem, jak posuzovat ostatní hodnoty. Domnívám se, že optika života nabízí mnohem širší uchopování reality, neboť je schopna uznávat a vykládat i hodnoty navzájem protikladné, jsou-li vůbec takové.

Nejčastěji život vnímáme skrze sebe (člověka), jsme jím bytostně prodchnuti. Nietzsche vidí naši provázanost s životem především v instinktech. Jeho pohled na člověka je originální, protože intelektuální schopnosti chápe jako projev instinktů. Tento názor je možné pozorovat už v jeho analýzách Sókrata ve *Zrození*

⁸¹ „Domýšlivost spojená s poznáváním a pociťováním zastírá oči i smysly lidí mhou a klame je o hodnotě bytí tím, že v sobě chová nejlichotivější ocenění právě pro poznání samo.“ Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, str. 8.

⁸² Myslím, že největším problémem pro Nietzscheho by bylo explikovat sílu dionýství.

tragédie. Instinkty jsou skutečným hybatelem člověka a nelze je chápat výhradně jen jako cosi primitivního.

Na základě posunu k optice života, kterou bychom mohli zkoumat hodnotu intelektu, se však ocitáme v problematické pozici, neboť nemůžeme adekvátně zkoumat hodnotu intelektu. Nicméně k adekvátnímu (objektivnímu) způsobu, kterým bychom mohli zkoumat charakter našeho intelektu, se dostat ani nemůžeme. Sám Nietzsche tuto přirozenou zajatost explicitně neřeší.⁸³ Možná právě proto, že je nevyhnutelná a přirozená, ač se neustále objevují pokusy, jak ji překonat. Snad toto neadekvátní zkoumání bude legitimováno jinak, třeba nalezením doposud netušené perspektivy, která by byla hodnotnější než snaha o nalezení jakési objektivní metody.

V prvním kroku bychom měli začít s apologií intelektu a jeho mohutností na základě vlastních zkušeností. Člověk zjišťuje, že poznávat je mu přirozené podobně jako schopnost pohybovat se. Snad bychom proto bez dalšího zkoumání mohli přijmout myšlenku, že poznávání je pro člověka přirozené. Každý člověk potřebuje nějaké vědění a dokonce po něm i touží. Už dříve jsme viděli, že ve *Zrození tragédie* apollinský princip nutně tvořil obraz světa a potřeba vědění se ukázala nezbytná i v úvaze *O užitku a škodlivosti historie*.

V druhém kroku bychom měli směřovat k zodpovězení otázky po hodnotě poznání v našem životě, čímž by poznávací schopnost člověka měla získat alespoň nějakou hodnotu, která nepřipodobňuje poznání pouze k nicotnosti. Nejprve vyjděme z již přijatého; poznávat je pro člověka něčím přirozeným a nutným, a proto není pro něho něčím naprosto škodlivým. Domnívám se totiž, že přirozené schopnosti jsou konstituovány skrze život a pro život, a tudíž nejsou bytostně proti němu, nedochází-li pod vlivem jediné schopnosti k trvalému úpadku životních sil.

Položme si nyní otázku: jaká je tedy hodnota poznání pro lidský život? Nietzscheho pohled vidí poznávací schopnost jako nástroj či pomůcku.⁸⁴ Nietzsche je přesvědčen, že poznávací schopnosti nám poskytují důvody proč žít a praktickou znalost jak žít. Bez poznávacích schopností a poznání bychom jinak

⁸³ Fink, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, str. 36.

⁸⁴ Nietzsche, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, str. 8.

hledali cesty, jak nejrychleji ze života uniknout.⁸⁵ Této poznámce o potřebě poznání bychom měli rozumět tak, že bez poznávací schopnosti, která by určovala předměty, s nimiž se setkáváme, a naše stavy, jež pociťujeme, bychom nebyli schopni zvládat nesmírnou rozmanitost skutečnosti a života. Neměli bychom však v důsledku této nutnosti mít tendenci deklarovat poznávání za cíl života a být drženi v jednom ustáleném (naučeném) obrazu světa. Nacházíme zde paralelu s nutností apollinského principu ve způsobu, že nám pomáhá vytvářet si obraz skutečnosti, a nutností dionýského principu umožňujícího změnu našeho vidění světa tím, že náš doposud fungující obraz protrhává. Dionýství vyjádřené skrze „pojmy života“ by znamenalo jistou problematičnost (vzpurnost) života. Tato problematičnost našeho života se tedy ukazuje jako něco žádoucího a k životu patřícího.

Poznávací schopnosti jsou spjaty s člověkem (a jinými živočichy) bytostně. O poznávací schopnosti, Nietzsche připodobněné ke zvláštnímu nástroji, platí, že „jest totiž jenom lidský[m].“⁸⁶ Z toho primárně plyne, že tato schopnost je vždy omezená, a proto není divu, že je někdy tento nástroj používán i proti samotnému člověku, ač možná nevědomky. Z bytostné vázanosti poznávací schopnosti k člověku plyne perspektivismus. Alexander Nehamas charakterizuje perspektivismus tímto způsobem:

„Perspektivismus předpokládá, že abychom započali jakékoliv zkoumání, musíme se nutně zaobírat určitým výběrem materiálu a mnohé vyloučit z našeho uvažování. Z toho neplyne, že vidíme nebo poznáváme jev světa namísto světa o sobě. (...). To, co je nahlíženo, je zkrátka svět o sobě z určité perspektivy.“⁸⁷

Nietzsche samozřejmě odmítá pojem “věci o sobě”, ale charakter perspektivního poznávání je mu blízký. Poznávání je pro nás vždy perspektivní. Tento nevyhnutelný přístup k poznávání nám ukazuje, že poznávané je nezbytně spjato

⁸⁵ Nietzsche, O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním, str. 8.

⁸⁶ Nietzsche, O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním, str. 7

⁸⁷ Nehamas, Will to Knowledge, Will to Ignorance, and Will to Power in *Beyond Good and Evil*, vol. 13, 1986, p. 96.

s námi.⁸⁸ Naše poznávání je tak nutně spjata s jistou selektivností a se zjednodušením, což dává vědění perspektivní ráz. Získané perspektivy se mezi sebou můžou následně vylučovat, poměřovat nebo kombinovat, ale nelze vytvořit překlenující perspektivu zahrnující vše.⁸⁹ Nemožnost poznání zahrnující úplnost věci však pro Nietzscheho není primárně důsledkem našich omezených schopností, ale samou povahou života.⁹⁰

Nietzsche nevidí hodnotu intelektu v samotném poznávání, ale podle něj tkví v ochraně individuální existence. Jsme schopni poznat, že určitý typ jednání či chování může vést ke ztrátě našeho života. Obdobně poznáváme, že jiné typy jednání a chování vedou k podpoře života. Poznávání jako teoretická činnost zde ovlivňuje praktické záležitosti, ovšem zároveň je těmito praktickými záležitostmi podmíněno. Podmíněnost nás odkazuje k jisté situovanosti našeho náhledu – k perspektivismu.

Nietzsche si například všímá jednoho důležitého momentu jednání člověka, jež člověk rozpoznal jako kladný pro svoje bezpečné a příjemné existování. Je to ukončení „bellum omnium contra omnes“⁹¹, tedy etablování společnosti. Etablování a fungování společnosti je podmíněno nahlédnutím, že člověk je pro druhého člověka právě druhým a ne oním. Člověk je v druhém schopen zahlédnout jisté rysy, které ho s ním spojují a staví na roveň. Toto připodobňování – rovnost mezi lidmi – je způsobeno právě perspektivním pohledem za účelem zachování vlastní existence. V pudu sebezáchovy se nám ukázala hodnota poznání pro člověka a jsou v něm skryty i první zárodky k pudu po pravdě.⁹²

Důležité je, že se ukazuje, jak svou poznávací schopnost ovlivňujeme, jak můžeme a musíme jisté rysy vyzdvihnout a jiné opomenout:

„Vůle k poznání a vůle k ignorování jsou bytostně spojeny [...]. Člověk musí vyzdvihnout některé věci do popředí a jiné upozadit. Některým

⁸⁸ „Poznání [...] zahrnuje podle Nietzscheho vnitřní podmíněnou vazbu k předmětu, je to vztah, který předpokládá a zjevuje určité hodnoty, zájmy a cíle [člověka].“ Nehamas, Will to Knowledge, Will to Ignorance, and Will to Power, p. 96.

⁸⁹ Nehamas, Will to Knowledge, Will to Ignorance, and Will to Power, p. 96.

⁹⁰ Kouba, Nietzsche, Praha 2006, str. 177.

⁹¹ Nietzsche, O pravdě a lži nikoli ve smyslu morálním, str. 10.

⁹² Nietzsche, O pravdě a lži nikoli ve smyslu morálním, str. 10.

věcem musí být přisouzena relativně větší důležitost než jiným, a jiné [věci] se musejí zcela ignorovat.“⁹³

V základu poznání proto nemůže stát jen vůle po poznání (a pravdě), ale i vůle k ignorování (a lži). Tyto rozdílné vůle nejsou protikladné, nýbrž spojené a navzájem se vyžadující. Tento závěr je paralelní i s Nietzscheho pojetím *protikladných* hodnot.

4.1.1. Pravda

Přistupme k základní otázce spisku *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*: odkud se v nás bere čistý pud k pravdě?⁹⁴

V již zmíněném založení společnosti Nietzsche spatřuje, že je nutné stanovit jisté věci a stavy jako pravdivé a jiné jako lživé. Pravda a lež jako bytostné protiklady tak vycházejí z konvence a nutnosti. Tyto pravdy a lži musejí být závazné pro každého člena společnosti a tedy musí být uznány jako universální. Jedině tak je možné udržet společnost a tím zajistit i jakousi bezpečnost vlastní existence. Mluvit *pravdivě* znamená „lhát podle pevné konvence.“⁹⁵ Kvůli udržení společnosti a morálky je nutné prosazovat bytostný protiklad mezi pravdou a lží a chránit tento protiklad sankcí za jeho porušení. Ze společensko-morálního pojetí protikladnosti hodnot je následně vykládán i svět. Svět lze pak díky bytostně protikladným hodnotám kategorizovat a *náležitě* zkoumat.

Jakýsi pocit pravdy a tíhnutí k pravdě vychází podle Nietzscheho i z neustálého tradování a dědění těchto konvencí.⁹⁶ To, že označujeme něco jako pravdivé, je pravdou proto, že to tak označují jiní a že je to tak označováno už dlouho. Jsem přesvědčen, že cílem poznámky o pravdě chápané jako dědictví a všeobecném souhlasu je upozornit na způsob, jak lehce a svévolně můžeme přebírat cizí názory a myšlenky za pravdivé. V dnešní době by k této *pravdivosti* názorů a myšlenek mohla přispět zejména mediální technizace společnosti.

⁹³ Nehamas, Will to Knowledge, Will to Ignorance and Will to Power, p. 95.

⁹⁴ Nietzsche, O pravdě a lži nikoli ve smyslu morálním, str. 9.

⁹⁵ Nietzsche, O pravdě a lži nikoli ve smyslu morálním, str. 14.

⁹⁶ Nietzsche, O pravdě a lži nikoli ve smyslu morálním, str. 14.

Nutnost stanovit něco jako pravdivé je analogická apollinskému principu. Tato nutnost je tedy umělá (umělecká) a jednou z hlavních Nietzscheho snah je právě upozornit na umělou protikladnost hodnot a ukázat prostor vědomého přijetí nutného poznání přes jeho iluzorní charakter.⁹⁷ Nietzsche upozorňuje na umělou (uměleckou) propast mezi protikladnými hodnotami a kritizuje filosofické koncepce opírající se o tuto protikladnost, neboť v krajních mezích ničí život.

Lež i pravda zároveň nejsou hrozné tím, že by neodpovídaly něčemu adekvátně, respektive podle konvence, ale svými důsledky, které člověka poškozují. Podobně je pravda chtěna ne pro ni samu, ale pro užitečné důsledky, které z ní plynou. Nietzsche říká, že před škodlivými účinky pravdy má člověk sklon uhýbat a čistá pravda bez důsledků je nám lhostejná.⁹⁸ V některých případech Nietzscheho pojetí pravdy tak lze vidět zárodky pragmatismu. Nelze však Nietzscheho pojetí pravdy chápat jako pragmatické (utilitární), protože:

„Něco může být pravdivé, ačkoliv je to v nejvyšší míře zároveň škodlivé a nebezpečné.“⁹⁹

Z umělosti (uměleckosti) bytostného protikladu mezi pravdou a lží vyplývá, že i sama pravda je umělecký výtvor, ač nutný. V Nietzscheho pojetí života jsou pravda i lež důležité pro život nikoli jako svébytné protiklady, ale jako síly vycházející z (jednoho) života, které život dokáží nejen uchovávat a posilovat, nýbrž i ničit. Poměr mezi tím, kdy je lež posilující a pravda zničující, je vázán k plastické síle člověka.

V hledaném čistém pudu po pravdě se nám ukázal motiv, který je tvořen lidskou potřebou jistoty, respektive nutnosti, označit něco jako pravdivé, aby mohli lidé zvládat skutečnost světa, skutečnost osobní i společenskou, s čímž se pojí i motiv, který zároveň přihlíží k následkům pravd a lží. Můžeme ale mluvit o čistém pudu k pravdě, tedy nezátíženém tíhnutím k pravdě pro ni samu? Zřejmě ne a zřejmě ani neexistuje.

⁹⁷ „Zatímco touha být bezpodmínečně pravdivý vede tak či onak k tragickým koncům, tj. k ohrožení života samého, představuje přijetí tragické povahy našeho postavení ve světě určitou životní možnost. »Dobrá vůle ke zdání« ve svých důsledcích znamená, že člověk při setkání s nevyhnutelnou skrytostí ani nezoufá, ani nedoufá v její odstranění, nýbrž že uznává její oprávněnost a význam.“ Kouba, Nietzsche, str. 179.

⁹⁸ Nietzsche, O pravdě a lži nikoli ve smyslu morálním, str. 10.

⁹⁹ Nehamas, Will to Knowledge, Will to Ignorance, and Will to Power, p. 97.

Nyní si odpovíme: proč Nietzsche odmítá kategorii čisté pravdy jako kritérium autentického života? Zaprvé z důvodu, že pokud by existovala, tak se zdá, že k ní nemáme přístup: získáváme pouze perspektivní vědění. Zadruhé pak proto, že čistá pravda je v bytostném protikladu ke lži, což Nietzsche odmítá z pohledu optiky života. Mluvíme-li totiž o pravdě nebo o lži, tak vždy v rámci nějakého kontextu (života), z kterého přisuzujeme věcem jejich hodnoty.

Odmítnutím čisté pravdy se nám nabízí pouze jedna možnost posouzení naší autentické existence – perspektivní (situovaná) pravda.

4.2. Kritéria autentického života

Tato podkapitola má za účel pokusit se zodpovědět otázku: jak člověk může *rozpoznat* autentičnost svého života? Člověk se může totiž domnívat, že jeho život je autentický, ačkoli není. Vraťme se tedy nyní k problému sebeklamu a pokusme se mu čelit.

Seznámili jsme se už s tím, proč Nietzsche nemůže uznat čistou (objektivní) pravdu za měřítko autentického života. Pro náš život je klam *stejně* důležitý jako pravda a navzájem se tyto hodnoty nevylučují. Naopak:

„Pravda a nepravda se mohou navzájem „převtělovat“, jedna vzniká z druhé: co se nemůže stát nepravdou, nemůže být ani pravdou.“¹⁰⁰

Domnívám se, že v autentickém životě tento vztah *protikladných* hodnot znamená, že naše jednota obsahu a formy může časem nabýt klamnosti: naše jáství se v problematičnosti života ukáže jako nedostatečně kultivované. A naopak z naší rozporuplnosti či přetvářky se časem může zrodit osobnost (neboli jednota):

„Svlékněte si své kazajky, anebo se staňte tím, čím se zdáte.“¹⁰¹

Nestabilní povahu pravdy a klamu by člověk neměl chtít odstranit ze svého života, ale naopak by měl přijmout tuto fakticitu a chápat ji v kontextu komplexnosti života – spíše víme, jak to se světem (životem) není, než jak je. Klam je nevyhnutelný a nutný pro život, není bytostným opakem pravdy, nýbrž

¹⁰⁰ Kouba, Nietzsche, str. 193.

¹⁰¹ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 5, str. 104.

jsou v relačním vztahu. V tomto pojetí naše otázka o riziku sebeklamu v autentickém životě pozbyla svůj smysl, neboť sebe-klam je nevyhnutelný a může být prospěšný i škodlivý. Pouze v průběhu a kontextu života se klam může vyjevit jako klam nebo jako pravda a ukázat svoji hodnotu. Status pravdy nebo klamu však nemusí platit stále a v každém kontextu.

Autentická existence nemůže být prověřována jinak než perspektivní pravdou, tedy pravdou situovanou, která ukazuje svoji platnost jen po určitou dobu a z určité perspektivy. Perspektivní (situovaná) pravda může dávat kritérium pro vlastní pocit růstu moci v člověku, ale nejde o závazné kritérium. Například v Platonových dialogích jsou Sókratovi oponenti zprvu velice spokojeni se sebou a se svým věděním, ovšem pouze doté doby, než se ukáže, že jejich věděním je z jiné perspektivy (v jiném kontextu) nedostatečné. Kultivování jednoty obsahu a formy, autentického jáství, je tak neustále ověřováno životem a jeho problematičností. Z druhé strany sám člověk ke svému životu musí přistupovat s poctivostí a s otevřeností pro možnosti, například že jeho jáství a život nejsou završeny a stále potřebují utvářet. Poctivost a otevřenost by měly zajistit to, že člověk nepropadne ne-autenticitě jako Sókratovi oponenti, kteří se raději od Sókratova dialogu a vrátili se ke svému snu, kontextu.

Nehemas jako další kritérium autentického života interpretuje "věčný návrat": Zarathustra se ptá, jestli to, co prožil, byl život? A prohlašuje, že si jej dá ještě jednou.¹⁰² Kouzlo Zarathustrova prohlášení tkví v tom, že je ochoten uznat vše, co vykonal, za své. Tuto odpověď chápu prostřednictvím obsahu a formy tak, že veškerá forma (jednání) odpovídala a vycházela z obsahu.

Člověk je v neustálém napětí a jistém konfliktu mezi obsahem a formou, pravdou a klamem, historičností a nehistoričností, apollinstvím a dionýstvím. Jeho postavení na něj klade nároky vyrovnat se svojí situací v rámci života. Vyrovnávání se člověka s životem není možné bez víry v sebe.¹⁰³ Důvěra v sebe (což je projev lásky) je důležitým prvkem při získávání jednoty obsahu a formy a je jedním rysem plastické síly člověka. Víra v sebe (sebe-láska) je pak zvláštním

¹⁰² Nehemas, How one becomes what one is, II, p. 87.

¹⁰³ „(Nasyťte své duše Plútarchem a věřice v jeho hrdiny) odvažte se věřit v sebe samy [závorky doplnil JN].“ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 6, str. 116.

měřítkem autentičnosti, protože umožňuje překonávat problémy, které nelze rozřešit na úrovni poznání. Víra v sebe, v život tak umožňuje žít nehledíc stále na nějaké kritérium autentického života.

Pravdivost autentického života se ověřuje bezprostředně v průběhu a kontextu života, v rostoucím pocitu síly života, ve schopnosti žít a ne jen přežívat. Následným citátem chci v závěru upozornit na to, že přes Nietzscheho výzvu - *staňte se, čím jste* - bychom neměli zapomínat na estetický význam našeho života, který si jako takový, neklade nároky:

„[K]dysi tímto životem jeden prošel hrdinně a silně, druhý hlubokomyslně, třetí se smilováním a nápomocen – všichni ale zanechali totéž naučení, že ten, kdo žije nejkrásněji, života nedbá.“¹⁰⁴

¹⁰⁴ Nietzsche, Nečasové úvahy, II, 2, str. 87.

5. Závěr

Tématem této práce bylo zachytit autenticitu člověka prostřednictvím života. Abychom tak mohli učinit, sledovali jsme Nietzscheho přístup k životu jednak pomocí metafyziky umění, jednak pomocí optiky života. Optika života vycházela na podkladě kritiky vědění, které život v jistém stupni deformuje a ničí.

Autenticita člověka se projevila ve *dvou typech* – etickém a estetickém. Oba dva typy se prolínají jak ve *Zrození tragédie*, tak v *Nečasových úvahách*. Mluvili jsme již o tom, že rozhodovat mezi nimi o tom, který je správnějším nedává smysl, neboť by to bylo upřednostňování jednoho projevu života na úkor jiného, což je možné jen z určité perspektivy. Nebrání nám to však v tom, abychom upozornili na rozdíl mezi jástvími člověka z perspektiv, které jsme získali. Jedno jáství se zdá být plné a nazvali bychom jej subjektem, protože je individuální a umožňuje sociální život. Druhé jáství se zdá být prázdné a jako takové je těžko uchopitelné, přesto ve mně zanechalo osvobozující dojem. Na druhou stranu oba typy jáství i něco spojuje, například k životu je pudí touha po štěstí, tudíž vytknutí jejich rozdílných znaků nemá za cíl ustanovit dva typy existence, ale spíše ukázat dvě tváře jednoho života, projevujícího se mnohými jinými způsoby.

První tvář existence je tedy etický ideál, jelikož klade požadavek – *staňte se sami sebou*. Člověk je odkázán k tvorbě sebe a svého života, jako tvůrce se stává odpovědným za svůj život. A jeho život je jeho dílem. V rámci etické existence je kladen důraz na plastickou sílu - sebedůvěru, svobodu - člověka vůči sobě a životu. Etická existence musí opravdově tvořit. Opravdovost tvorby však nemůže být zaručena nikým jiným než samotným člověkem, pro kterého nejoprávdovější přístup k sobě a životu vychází z poctivosti a k verifikaci jeho autenticity dochází skrze problematičnost života. Tvorba sebe sama - svého já - nedochází (za života) k završení, je ztrácena nebo prohlubována.

Druhou tvář existence je estetický ideál. Ten vychází z toho, že přílišné analyzování živého – historičností, logickým pudem – ničí život sám, jak jsme mohli vidět. Důvod akcentování života jakožto estetického ideálu tkví, myslím, v tom, že estetická existence se nestará o ospravedlnění. Z nutnosti ospravedlnění života by totiž plynulo, že naše existence sama nestačí, nýbrž musí něco naplnit,

dodržet. Ale co by vlastně měla dodržet či naplnit naše existence? Veškeré její nároky na život vycházejí vždy z ní samé.

Člověk si uvědoměním etického a estetického ideálu života sám poskytuje určitý životní prostor, ve kterém se mu lépe dýchá, neboť pouze on sám si může udávat směrnice *svého* života a klást na něj nároky.

6. Seznam použité literatury

NIETZSCHE, Friedrich, Luboš PTÁČEK, *Zrození tragédie z ducha hudby*, Praha, GRYP, 1993

NIETZSCHE, Friedrich, *Nečasové úvahy*, Vyd. 1., Praha, OIKOYMENH, 2005, ISBN 80-7298-134-X

NIETZSCHE, Friedrich, *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, 2. opr. vyd., Praha, OIKOYMENH, 2010, ISBN 978-80-7298-428-2

FINK, Eugen, *Filosofie Friedricha Nietzscheho*, Vyd. 1., Praha, OIKOYMENH, 2011, ISBN 978-80-7298-266-0

KOUBA, Pavel, *Nietzsche: filosofická interpretace*, 2. opravené vyd. Praha, OIKOYMENH, 2006, ISBN 80-7298-191-9

NEHAMAS, Alexander, *How one becomes what one is*, in GUIGNON, Charles, *The existentialists: critical essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*, ROWMAN AND LITTLEFIELD, Maryland 2004, ISBN 0-7425-1412-9

NEHAMAS, Alexander, *Will to knowledge, Will to ignorance and Will to power in Beyond good and evil*, MARTINUS NIJHOFF PHILOSOPHY LIBRARY, VOLUME 13, 1986